63e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 20 14 MAI 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

A PROPOS DU SUICIDE

Rappel de principes :
Fondement et extension de la moralité.
Confirmation. — Application

Q. — 1° Que penser de ces assertions imprimées dans une feuille catholique : « Si un *résistant* était prêt à s'empoisonner non pas pour échapper à la mort et à la torture mais pour éviter de livrer des secrets importants, son acte ne serait pas qualifié de suicide. Tout ce qu'on peut dire c'est que l'Eglise réprouve la mort volontaire qui n'a pas d'autre motif que d'échapper à une vie qu'on estime insupportable pour des raisons purement personnelles. »

2° Est-il permis de mettre en pratique la devise de la Bretagne : « Plutôt la mort que la souillure » ? Des prêtres consultés et la théologie morale ne semblent pas d'accord. Les uns disent qu'il n'est aucun cas où le suicide soit permis ; la théologie me dit qu'il est permis par exemple de se jeter par une fenêtre pour fuir un incendie.

L'*Ami* veut-il bien m'éclairer ?

R. — Les questions posées sont extrêmement importantes : elles ont torturé bien des âmes pendant la guerre et demeurent hélas ! encore à l'ordre du jour.

Pour une réponse non seulement particulière [1] mais générale, il vaut la peine de traiter ces difficultés avec quelque ampleur, en rappelant les principes qui les dominent, en montrant leur valeur toujours actuelle et vivante, en les confirmant par des textes irrécusables ; une simple application aux questions formulées nous donnera des solutions sûres, nettes, nuancées.

A. — PRINCIPES

Nous sommes entourés d'hésitations, *de déviations de la conscience morale* à l'égard de la loi positive et même de la loi naturelle, pénétrés parfois à quelque degré par l'inconsistance systématique de la pensée contemporaine : on rejette facilement toute loi que l'on juge impossible ; le législateur ne se sentant plus lié par une loi supérieure s'aventure dans l'arbitraire ; *les morales de l'efficacité* en viennent à justifier l'euthanasie, l'avortement thérapeutique, etc., opposent la morale à l'action, celle-ci primant tout et font de l'utilitarisme comme une règle d'or ; *l'individualisme existentialiste* — non le système philosophique, mais cette sorte de morale élémentaire fort répandue dans la jeunesse — met l'individu au-dessus de la société ; *le naturalisme* s'oppose à l'ascèse et à la mortification et tend à glorifier la chair et tout instinct humain ; le *relativisme moral* fait de l'opinion changeante au gré des circonstances et de la vogue la règle de la moralité ; le *prophétisme*, dernier venu si l'on peut dire, sous prétexte de fidélité à l'esprit et de docilité à ses inspirations, minimise la valeur des lois ecclésiastiques et même de tout enseignement dogmatique ou moral [2].

L'esprit moderne de matérialisme et d'agnosticisme a confondu le bien et le mal avec le plaisir et la douleur et, au lieu de la vertu, a fait du plaisir le but de la vie. Il en est résulté un sentimentalisme païen qui trouve bien tout ce qui permet le plaisir et qui déclare licite le divorce, l'adultère et les procédés anticonceptionnels. Le désir d'abréger les souffrances physiques, considérées comme le mal par excellence, a provoqué l'éclosion, tant aux Etats-Unis qu'en Angleterre, de plusieurs sociétés en faveur de l'euthanasie. On a même déposé des projets de lois tendant à rendre légal le meurtre par pitié. Le corps médical lui-même s'est laissé influencer à ce point que l'Institut d'Opinion publique a déclaré, en 1937, que 53 % des médecins, dont il avait recueilli l'opinion, se prononçaient en faveur de l'euthanasie. Bien plus, on vient de voir, ces années dernières, à New-York, un groupe de pasteurs protestants affirmer que, dans certains cas, l'euthanasie volontaire « ne saurait être considérée comme contraire à l'enseignement du Christ ou aux principes chrétiens » [3].

On connaît les déclarations de l'épiscopat anglais sur le divorce et sur la natalité où il est marqué : « le sentiment est un guide peu sûr dans les discussions concernant la loi naturelle [4]. »

On en vient à dire qu'il n'existe pas de règles générales. La morale du « bon sens » suffit, affirme-t-on. Dieu nous garde de tout homme et surtout de tout prêtre qui prétend remplacer la morale des principes par la morale du bon sens ! « Dans l'immense majorité des cas cette morale du « bon sens » n'a pas le droit de porter ce nom. Si on la gratte un peu pour la débarrasser des considérations pra-

[1] La première difficulté a été traitée dans l'*Ami*, 1947, p. 189-192. Mais les inexactitudes et même les erreurs dont ce problème est l'occasion ont conduit à penser qu'il valait la peine d'établir et de rappeler les principes généraux de solution qui s'appliquent à tous les innombrables cas analogues.

[2] Cf. *Notes doctrinales à l'usage des prêtres du ministère*. Supplément à la *Semaine Religieuse* de Lyon, 7 mars 1952 : « *Déviation de la conscience morale* ». Voir *Doc. cat.* n° 1119, 20 avril 1952, col. 459-460.

[3] *Cahiers Laënnec*, n° 2, 1949, p. 4.

[4] Cf. *Doc. cath.*, 3 juin 1951, col. 657-660 et *La Croix*, 16 nov. 1951, p. 3.

tiques ou même sentimentales dont elle s'affuble, on retrouve en dessous le principe qui l'anime et qui est « la fin justifie les moyens ». En effet, elle consiste à juger de la bonté ou de la malice d'un acte par les résultats immédiats, bons ou mauvais qu'il produit. »

Il faut remettre en lumière et en honneur cette vérité que la morale catholique est une morale de « principes » qui sont de grandes routes tracées à travers la forêt touffue de la vie humaine pour mener l'homme à sa destinée, qui est le grand résultat par rapport auquel tous les autres s'organisent et se hiérarchisent. D'ailleurs, une morale des principes fait appel au bon sens mais elle le met à sa place en lui confiant l'application des principes aux cas concrets. Le bon sens ainsi compris, c'est la vertu de prudence des théologiens et cette vertu a une très grande place en morale. En effet l'acte est toujours particulier : « *actio est in concreto* ». Le passage d'un principe à l'acte ne se fait pas par un syllogisme rationnel, mais par l'usage de la vertu de prudence [5].

Il faut donc rappeler les principes immuables concernant le fondement de la moralité — ses sources — son extension.

I. — *Le fondement de la moralité*

Tous les actes humains, intelligents et volontaires, sont ordonnés à une fin sinon ils ne seraient pas raisonnables, donc pas actes humains, et la raison montre qu'il s'agit là, en dernière analyse et quoique la conscience en soit rarement claire, d'une fin dernière et unique. (Ia-IIae, q. 1, art. 4, 6, 7 ; 92, art. 8). Par le privilège même de son caractère, cette fin dernière se subordonne tout selon un ordre qui s'exprime par la *règle de moralité.*

Cette règle de moralité détermine l'*ordre moral* qui est l'ordre du volontaire et il en résulte que les actes volontaires se divisent pratiquement ainsi d'une manière absolue : ou bons ou mauvais.

La moralité en général est la propriété des actes volontaires selon laquelle ils sont, en fait, droits et bons ou mauvais et pervers.

Mais en quoi consiste le bien ou le mal des actes humains, gestes essentiellement transitoires, éphémères dont notre vie est tissée et dont la valeur et les conséquences s'inscrivent pour l'éternité ? — Dans un texte fameux, S. Thomas nous l'explique et selon une de ses méthodes préférées, par comparaison :

« On doit parler du bien et du mal qui s'attachent aux actions comme du bien et du mal qui se trouvent dans les choses pour cette raison que les actions sont proportionnées aux choses qui les produisent. Or, dans les choses, la bonté de chacune d'elles se mesure à son être à cause de la convertibilité qui existe entre l'être et le bien. Mais il n'y a que Dieu qui possède son être dans toute sa plénitude, du fait de son unité et de sa simplicité ; les créatures, au contraire, ne possèdent pleinement le leur que d'une façon multiple.

Voilà pourquoi il arrive que certaines d'entre elles réalisent leur être de façon relative mais manquent de la plénitude d'être qui leur est due. Ainsi, pour constituer pleinement un être humain, il faut une âme et un corps en possession de toutes les puissances et de tous les instruments de connaissance et de mouvement ; si l'un de ces éléments fait défaut à un individu, celui-ci n'aura pas sa plénitude d'être. Et puisque l'être est la mesure du bien, dans la mesure où une chose manquera de quoi que ce soit qui contribue à la plénitude de son être, dans cette mesure elle manquera également de bonté et sera appelée mauvaise : c'est bien, pour un aveugle, de vivre, mais c'est mal d'être privé de la vue. Et, à supposer qu'elle fût privée totalement d'être ou de bonté, on ne pourrait la qualifier de bonne ou de mauvaise. D'autre part, comme la notion de bien comporte une plénitude d'être, s'il arrive à quelqu'un de manquer de la plénitude d'être qui lui est due, on ne dira pas qu'il est bon absolument mais relativement, dans la mesure où il est. Cependant on pourra dire qu'il est absolument et relativement qu'il n'est pas. (Ia, q. 5, art. 1).

Nous devrons donc affirmer d'une action qu'elle est bonne pour autant qu'elle est ; elle est mauvaise dans la mesure où la plénitude d'être due à une action humaine lui fera défaut, par exemple si elle manque de la quantité déterminée par la raison, ou ne se fait pas au lieu voulu et autres choses de ce genre » [6].

Quel est le fondement de cette moralité, ce qui la *discerne* et ce *qui l'impose?*

Le fondement suprême c'est Dieu considéré dans sa nature comme suprême Vrai et comme suprême Bien. La règle d'obligation, c'est encore, fondamentalement, Dieu comme suprême ordonnateur, en son entendement divin où sont éternellement connues les essences et, formellement, la volonté divine principe des existences. C'est ce qu'explique lumineusement Mgr d'Hulst :

« En Dieu toutes les essences trouvent leur support, toutes les existences leur origine. Quand il crée c'est pour réaliser hors de lui ce qu'il voit en lui-même. Et comme la pensée divine est la raison de l'ordre, la volonté divine est la cause qui l'actualise. Dieu veut que l'ordre soit respecté ; Dieu fait prévaloir cette volonté par la contrainte dans la créature inférieure ; dans le domaine du libre arbitre, il entend qu'elle se fasse obéir par l'intimation du devoir.

Si donc vous me demandez : le fondement du devoir est-il une raison ou un précepte ? Je répondrai c'est d'abord une raison, car un précepte sans raison serait un caprice, une tyrannie ; c'est une raison éternelle car le devoir est de tous les temps, il est antérieur au temps ; mais cette raison idéale est mise en rapport avec moi par une volonté vivante et souveraine qui m'intime la loi. L'entendement divin, lieu des essences, est la source du devoir ; le vouloir divin, principe des existences est l'agent efficace qui me place, en me créant, sous la domination du devoir » [7].

Par suite, il y aura des actions qui de soi sont bonnes ou de soi sont mauvaises, qui ne sont pas extrinsèquement mauvaises parce qu'elles sont défendues, mais qui sont défendues parce qu'elles sont intrinsèquement mauvaises. La détermination du bien et du mal ne découle pas d'une sorte de caprice et d'arbitraire engendrant un despotisme juridique, mais elle s'enracine dans l'essence même de Dieu et la moralité est en quelque sorte un prolongement de la création.

La *règle prochaine de la moralité*, c'est *fondamentalement* la nature humaine prise en son tout :

[5] Chan. P. Tiberghien, *Principes et conscience morale*, dans *Cahiers Laënnec*, n° 3, 1946, p. 14-15.

[6] Ia-IIae, q. 18, art. 1, *Edition de la Revue des Jeunes*, p. 264-266. Cf. Traduction Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Gabalda, 1925, p. 97-98.

[7] Mgr d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, Carême de 1891, *les Fondements de la Moralité*, J. de Gigord, Paris, 4e édition, p. 154-155, cf. *Notes*, p. 399-407.

corporelle, raisonnable, sociale et spirituelle, compte tenu de l'ordre hiérarchique des valeurs et, *formellement*, à titre d'expression, la raison humaine comme participation de l'intelligence divine ; — et ce *qui l'impose*, c'est la nature et la raison humaines en tant que dépendantes du législateur suprême.

La conséquence, c'est que : 1° l'exigence de la moralité, enracinée en Dieu, manifestée par notre nature, *s'exprime dans la loi naturelle* qui est en soi, comme notre nature et comme Dieu : absolue, universelle, immuable et, 2° que les systèmes moraux qui font abstraction de la religion, même naturelle et de la métaphysique ne peuvent établir une règle de moralité absolue, universelle, immuable par conséquent vraiment obligatoire [8].

Il s'agit là de l'obligation morale qui s'impose sans contrainte à la liberté et qui est simultanément nécessaire en droit et contingente en fait :

« Qui dit devoir, obligation, dit à la fois deux choses en apparence inconciliables : nécessité et contingence. Nécessité : il faut adorer Dieu ; il faut respecter la vie, les biens, l'honneur de son semblable. Contingence : je puis refuser à Dieu mon hommage ; je puis tuer, dépouiller, diffamer l'homme que je n'aime pas. La synthèse de ces deux termes opposés constitue la moralité. Une nécessité qui admet dans le sujet le pouvoir de s'y soustraire est une nécessité morale. Dans l'ordre physique vous ne trouvez rien de pareil. Pourquoi ? Parce que la liberté manque... Dans l'ordre moral c'est tout autre chose : la loi de la volonté c'est de préférer le bien ; parce qu'elle est libre, la volonté peut frustrer la loi ; mais ses révoltes ne peuvent rien pour l'abolir. Après mille refus de service, elle n'a pas entamé le devoir ; il reste ce qu'il était, il redit son commandement, il revendique l'obéissance, il demeure solidaire de l'ordre éternel.

On pourrait comparer la nécessité physique à une barrière rigide de fer ou de bois : tant qu'elle subsiste, vous ne pouvez la forcer ; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée ; vous pouvez la traverser comme on traverse un rayon de soleil. Sa ligne éclatante vous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir ; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais derrière vous elle se referme et continue de marquer entre le bien et le mal une frontière de lumière. » (Mgr d'Hulst, *op. cit.*, p. 145-47).

Ce simple rappel pratique suffit à faire éclater l'opposition irréductible qui subsiste entre les principes de la « *philosophia perennis* » qui est — mais point exclusivement — la philosophie des essences, et ces « systèmes comme l'immanentisme, l'idéalisme ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique ou encore... l'existentialisme s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Il n'est pas un catholique pour contester ce désaccord » [9].

Deux questions se trouvent enfin résolues par les principes posés :

1° La question de la *priorité du Droit ou du Devoir* : — Dieu est le premier principe universel et la fin dernière. Il est tout le droit ; et tous les droits sont en lui. Par suite, en soi et ontologiquement, le droit est antérieur au devoir. Dans l'homme : *a*) relativement à Dieu, le devoir est antérieur au droit ; du devoir découle un droit analogique ; — *b*) relativement aux hommes : le droit est antérieur au devoir, chronologiquement ; — de ce droit découle pour les autres le devoir ; — le droit n'est pas limité par le devoir.

— 2° La question des *oppositions apparentes entre droits et devoirs*. « Oppositions apparentes » car il n'y a pas de droit en conflit avec un droit ; il n'y a pas de devoir en conflit avec un devoir et le principe de solution le montre bien : en toute chose ce qui prime, en détruisant, ou en suspendant momentanément l'élément opposé, c'est ce qui est plus utile à la fin supérieure ou suprême, c'est-à-dire ce qui, conforme aux valeurs hiérarchiques de la nature humaine totale, assure notre épanouissement authentique et notre vrai bonheur.

Le fondement de la moralité étant rappelé, quelles en sont les sources ?

II. — *Les sources de la moralité*

Nous considérons toujours l'acte humain au point de vue moral, c'est-à-dire dans sa relation avec la règle des mœurs.

Un acte est moralement bon quand il est conforme : fondamentalement, à la nature de l'homme prise totalement et à l'essence divine (immanence et transcendance fondamentales), — formellement, quand il est conforme à la raison humaine et à l'intelligence divine (immanence et transcendance formelles) ; — il est moralement mauvais quand il y est opposé. D'où deux types de moralité : moralité intrinsèque qui découle de la nature des choses, moralité extrinsèque qui dépend d'une loi positive.

Ce que nous considérons ici c'est la moralité intrinsèque et naturelle.

Le problème des sources de la moralité répond à cette question : « Qu'est-ce qui fait que tel acte est bon ou mauvais ? » Inutile d'en marquer l'importance, surtout pour le prêtre, juge et conseiller moral. Or, sur ce point capital, on rencontre, surtout en nos temps et en des milieux où on serait le moins en droit de l'attendre, des hésitations, des incertitudes, des indécisions et même des erreurs tout à fait surprenantes.

Ce qui fait que tel acte humain est bon ou mauvais c'est : 1° son objet moral ; 2° sa fin morale ; 3° ses circonstances morales.

Il faut noter au passage que la fin est une circonstance — pas davantage — mais tellement influente sur la moralité, après l'objet, qu'on en traite à part.

1° *L'objet moral de l'acte humain.* — L'objet moral de l'acte humain est ce à quoi, premièrement et par soi, tend le vouloir, l'action elle-même abstraitement considérée avec ses qualités morales essentielles (c'est-à-dire son rapport essentiel à la loi morale) c'est la fin intrinsèque et morale de l'œuvre.

Cet objet est moralement bon ou mauvais selon qu'il convient ou s'oppose à la loi de la nature humaine, matériellement, c'est-à-dire absolument et en soi ou formellement, c'est-à-dire relativement

[8] Ia-IIae, q. 19, art. 3, p. 319-325 ; art. 4, p. 322-325 ; q. 91, art. 1, p. 27-30, — S. Alphonse, Liv. v, xxxiv - xxxv. — Ed. Thamiry, *Fondement de la Morale, Morale naturelle et morale chrétienne*, Bloud et Gay, 1928. — P. Léonard Lehu, *La Raison règle de la moralité d'après saint Thomas d'Aquin*, Gabalda, 1930.

[9] *Humani Generis*, Bonne Presse, p. 15.

à la connaissance de celui qui le veut et par conséquent à sa conscience. Il s'en suit que le péché peut être matériel, ou formel, par rapport à la conscience de l'agent.

Or, et voici le principe capital : l'acte humain reçoit sa première et essentielle moralité — matérielle de l'objet matériellement pris — formelle, de l'objet formellement pris. De l'objet, de soi bon ou mauvais, l'acte humain reçoit une moralité au moins matérielle ; — de l'objet, tel qu'il est actuellement connu, l'acte humain prend une moralité formelle ; — et cette moralité est première et essentielle.

Il faut bien remarquer que l'objet n'est ni l'acte physique ni l'acte psychologique, en soi indifférents, mais ce que premièrement on veut atteindre par eux, conforme ou opposé à la loi morale.

Prenons un exemple : « L'adultère se manifeste premièrement et essentiellement comme mauvais, sans tenir compte des autres circonstances ; sans cette malice, il est inconcevable et le changement des circonstances ou de la fin le laisse invariable. »

Mais, dira-t-on : ce que l'on veut d'abord, c'est la fin et l'objet en vue de la fin ; donc la moralité première découle de la fin.

La fin est double : objective et essentielle, « *finis operis* », elle coïncide alors avec l'objet moral — ou subjective et accidentelle, « *finis operantis* », mais on ne peut l'atteindre que par l'objet qui devient alors moyen, donc, dans l'ordre de la réalisation, premier donnant la première et essentielle moralité et la fin n'apportant que la seconde.

Il faut simplement regarder l'ordre, non de l'intention qui peut être accidentelle et subjective par rapport à l'objet, mais l'ordre de l'action qui pose d'abord l'objet : on peut commettre l'adultère pour se venger du mari mais la vengeance ne se satisfera que par l'adultère d'abord commis et qui donne, par sa nature, la première et essentielle moralité. (Cf. Ia-IIae, q. 18, art. 5, 6 ; q. 19, art. 1, 2).

Ce point de vue est capital : il fonde une morale solidement enracinée dans la raison humaine, l'ordre des choses et jusque dans l'essence divine, une morale premièrement objective et il exclut l'erreur si courante d'une morale premièrement intentionnelle.

2° *La fin morale de l'acte humain.* — L'intention, en effet, demeure très importante, mais en deuxième place. La fin est ce qui répond à la question : Pourquoi ?

Parfois elle coïncide avec le « *finis operis* », alors elle n'apporte pas de moralité secondaire.

Quand elle communique à l'acte une moralité secondaire, la fin (*intentio*) demeure toujours en connexion étroite et réciproque avec le moyen (*electio*) qui n'est pas alors voulu pour lui-même mais pour la fin, choisi, commandé en vue de la fin tellement que « qui veut la fin prend les moyens » et que « qui prend les moyens veut la fin ». Fin et moyens, du point de vue moral, se trouvent indissolublement liés et sont régis par les mêmes règles de moralité.

Quelle est la moralité dérivée de la fin ?

Parmi les moralités accidentelles qui peuvent affecter l'acte humain, la principale est celle qui résulte de l'intention. Donc l'acte :

a) Objectivement bon, peut recevoir d'une fin bonne une nouvelle bonté qui peut se multiplier par la multiplication des fins bonnes ; — par une fin totalement mauvaise il devient totalement mauvais (le moyen prenant la qualité morale de la fin) ; — par une fin partiellement bonne et partiellement mais véniellement mauvaise, il ne devient pas totalement mauvais [10]. — *b) Objectivement mauvais,* en vue d'une fin bonne, demeure mauvais, moins cependant que s'il avait été posé en vue d'une fin mauvaise — en vue d'une fin mauvaise, il devient encore plus mauvais. — *c) Objectivement indifférent,* en vue d'une fin bonne il peut devenir bon, c'est normalement ce qui arrive ; — en vue d'une fin mauvaise, il est toujours mauvais.

En somme, la fin extrinsèque, le « *finis operantis* », peut modifier la moralité objective de l'action selon les modes suivants : — si l'action est objectivement indifférente, elle peut devenir, du fait de l'intention, bonne ou mauvaise ; — si elle est bonne elle pourra devenir plus ou moins bonne ou partiellement bonne ou partiellement mauvaise ou totalement mauvaise ; — si elle est mauvaise elle pourra devenir plus ou moins mauvaise, mais jamais bonne.

Il en résulte que « la bonne intention » (relativement à la fin) est viciée par la mauvaise élection (relativement au moyen) ; — la mauvaise élection n'est pas corrigée par la bonne intention ni la mauvaise intention par une bonne élection. C'est la doctrine de l'Apôtre (Rom., III, 8 ; VI, 1) [1].

3° *Les circonstances morales de l'acte humain.* — En tout acte il y a un double élément : l'élément constitutif et essentiel pour un acte donné et par conséquent invariable : ce qui constitue le vol, l'acte de charité et qui se trouvera nécessairement en chacun de ces actes pour qu'il existent — et l'élément accidentel composé de tout ce qui entoure tel acte : les circonstances.

La moralité dérivée des circonstances s'exprime dans le principe suivant : l'*acte humain reçoit des circonstances une moralité accidentelle* et (à la différence de celle qui dérive de la fin) *moins principale* à condition, bien entendu, que les circonstances apportent une spécification morale soit *objective* (consécration d'un calice), soit *théologique* (montant d'un vol) et qu'elles soient connues comme telles au moins *in confuso* [2].

Il s'en suit que, du fait des circonstances, un acte *objectivement bon,* devient meilleur, ou moins bon ou autrement bon — ou légèrement ou gravement mauvais ; — *objectivement mauvais,* devient pire, ou moins mauvais, ou autrement mauvais ; — *objectivement indifférent,* devient bon ou mauvais.

N. B. — *L'acte externe* n'a essentiellement que la qualité morale de l'acte interne dont il est la manifestation et qui, lui, est proprement et distinctement moral. Mais il peut apporter des qualifications accidentelles en raison de l'intensité, de la multiplication des effets produits avec les conséquences qu'ils entraînent et ce sont là les raisons pour lesquelles il doit être accusé en confession.

[10] Ia-IIae, q. 18, art. 4, ad 3m, p. 277-278.
[1] Prümmer, *Theol. mor.*, I, p. 82-83.
[2] Denzinger-Bann., *Enchiridion Symbolorum*, n° 899, 917.

III. — *L'extension de la moralité*

Nous pensons surtout « extension de la responsabilité ». La responsabilité est le lien moral qui unit l'agent à son acte libre, comme l'imputabilité est le lien moral qui unit l'acte libre à son agent.

Les actes que nous posons très librement n'arrêtent pas toujours leur efficacité au but poursuivi ; ils vont souvent au delà et s'étendent parfois, dans leurs conséquences, d'une manière terrifiante selon des lois physiques, psychologiques, morales, sociales inexorables.

Jusqu'où s'étendent nos responsabilités pour les effets mauvais, prévus, des actes indifférents ou bons que nous avons posés ? C'est là toute l'immense question du volontaire indirect et de la coopération.

Rappelons quelques notions essentielles.

— *Le volontaire « en soi ou direct » est ce qui est voulu comme fin ou comme moyen*, et nous retrouvons ici l'identité d'efficacité de la fin ou du moyen en ce qui concerne la qualification morale.

— *Le volontaire « in causa ou indirect » consiste en ce qui n'est voulu ni comme fin ni comme moyen*. Le terme technique « volontaire » indirect provoque un certain climat de confusion qui serait évité si, dans la pratique, on parlait simplement du « permis ». Ce volontaire indirect peut être positif quand il résulte d'une action ou négatif quand il est provoqué par une omission.

Par suite, *normalement il y a obligation de s'abstenir des actes, même non mauvais en soi, qui sont connexes à un effet mauvais*

Immédiatement l'objection saute à l'esprit : quelle réduction du champ de notre activité non seulement utile mais souvent nécessaire ! La fondation d'un établissement de commerce, même géré très honnêtement, peut amener la ruine d'une maison semblable, incapable de supporter la concurrence. La création d'une école libre, peut, en certain milieu, provoquer d'inguérissables divisions. L'exercice, même prudent, du ministère sacerdotal sera l'occasion de profondes discordes en telle ou telle famille...

Mais exceptionnellement, il peut être licite de poser un acte à double effet, l'un bon ou du moins indifférent, voulu, l'autre mauvais, permis.

Quelles seront les règles de responsabilité et d'irresponsabilité ou, plus exactement, d'imputabilité ou de non-imputabilité morale ?

— *Règle d'imputabilité morale :* l'effet mauvais indirectement voulu, c'est-à-dire ni comme fin ni comme moyen est imputable lorsque se trouvent simultanément chez l'agent ces trois éléments : 1° prévision du dommage ; 2° possibilité et 3° devoir d'abstention ou d'action (devoir de justice ou devoir de charité ; devoir de ne point poser la cause ou d'empêcher l'effet). C'est le point essentiel de la question qui peut très brièvement s'exprimer en ces termes mnémotechniques : « su, — pu, — dû. »

— *Règle de non-imputabilité morale :* l'effet mauvais, indirectement voulu, c'est-à-dire permis « *in causa* », n'est pas imputable lorsque : 1° l'acte posé est, en soi, au moins indifférent ; 2° l'effet mauvais n'est voulu ni comme fin ni comme moyen (sans quoi il serait directement voulu) ; 3° il y a une raison proportionnellement grave d'agir ou de s'abstenir. En réalité, de nos termes mnémotechniques c'est le troisième « dû » qui disparaît.

Nous pouvons même déterminer *des critères pratiques* qui nous révèlent immédiatement, en les distinguant, le volontaire direct et le volontaire indirect.

Par rapport au sujet et à son intention, est indirect ce qui n'est pas voulu « pour » (qui marque plutôt la fin), mais « au risque de » ; non point « parce que » (exprimant plutôt le moyen) mais « quoique ».

Par rapport à l'objet et du point de vue matériel il n'est pas nécessaire que l'effet mauvais soit produit (il serait alors moyen) pour que l'effet bon soit atteint : l'effet mauvais demeure « effet *per accidens* ».

La gravité de la raison proportionnée requise (avec laquelle on peut faire tout ce qui n'est pas intrinsèquement mauvais) augmente avec les degrés de gravité du mal provoqué, d'influence de l'acte posé sur la production du mal, de certitude de cette production, d'obligation plus ou moins stricte où on se trouverait d'empêcher ce mal.

3° *Un dernier mot sur la coopération :* on la définit le concours prêté à l'action mauvaise d'autrui. On voit par là combien les moralistes sont pessimistes : la seule coopération qui les intéresse est la coopération au mal. Il ne s'agit ici que de la morale-science-des-limites-inférieures qui, Dieu merci, n'est pas toute la morale !

Nous rencontrons deux types de coopération : la coopération « *in voluntatem* », coopération morale, comportant assentiment explicite ou implicite, c'est *l'injuste coopération formelle*, positive ou négative, que l'on étudie au traité de la Justice ; — et la coopération « *in actionem tantum* », coopération physique, purement matérielle puisqu'elle est simultanément constituée par *concours* et *dissentiment*.

Cette dernière nous intéresse seule ici : elle constitue un cas de volontaire, non point indirect comme on le dit parfois par distraction, mais *secundum quid*.

Et voici la règle de licéité en ce qui concerne la coopération matérielle même très prochaine : il faut que l'acte auquel on coopère, soit, de sa nature, objectivement au moins indifférent, — et qu'il y ait à cette coopération une raison proportionnellement grave.

Remarquons qu'un acte n'est pas intrinsèquement mauvais parce que, en fait, il sert uniquement à une fin mauvaise, mais parce qu'il n'a pas et ne peut avoir une fin bonne [3].

La solution de toutes les difficultés, de tous les problèmes que nous rencontrons en morale, aussi divers soient-ils, repose sur ces principes qui constituent une partie essentielle de la *morale fondamentale ;* leur application est constante, leur valeur toujours vivante, actuelle, indispensable comme vont nous le montrer, en manière de confirmation, des textes irrécusables.

B. — CONFIRMATION

« Bien que la raison humaine, à parler simplement, puisse vraiment par ses forces et sa lumière

[3] Noldin, *Theologia Moralis*, n° 120 ; — A. M. Arregui, *Summarium Theol. Mor.*, n° 158, 167.

naturelles arriver à une connaissance vraie et certaine d'un Dieu personnel protégeant et gouvernant le monde par sa Providence, ainsi que d'une loi naturelle mise par le Créateur dans nos âmes, il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de son pouvoir naturel, car les vérités qui concernent Dieu et les relations qui existent entre Dieu et les hommes dépassent absolument l'ordre des choses sensibles et lorsqu'elles doivent se traduire en action et informer la vie, elles demandent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté de la part des sens et de l'imagination ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient qu'en de telles matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins de l'incertitude des choses qu'ils voudraient ne pas être vraies.

C'est pourquoi il faut dire que la révélation divine est moralement nécessaire pour que les vérités religieuses et morales qui de soi ne sont pas inaccessibles à la raison, puissent être, dans l'état actuel du genre humain, connues de tous sans difficultés avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur »[4].

La connaissance, la sauvegarde et la correcte application des principes est parfois difficile ; aussi l'Eglise qui les confirme, précise, définit, applique et assure un incomparable bienfait non seulement pour les catholiques mais aussi, hors du catholicisme, à beaucoup d'âmes de bonne volonté.

Aussi recevrons-nous avec reconnaissance, confirmation pratique et modèle d'application de ces principes des Souverains Pontifes. Voyons en l'illustration dans un récent discours de S. S. Pie XII[5].

[4] « *Humani Generis* », p. 3-4.

[5] L'immense résonance de la parole pontificale et des enseignements de l'Eglise est soulignée par le card. Tisserant (Allocution à S. S. Pie XII, à l'occasion des vœux du Sacré Collège et de la prélature romaine) : S. S. Pie XII « sans épargner les fatigues, veut faire pénétrer dans tous les milieux si possible au moyen de rencontres directes ces doctrines fondamentales qui devraient ramener l'humanité à l'observation des préceptes de la loi naturelle et du décalogue perfectionnés par l'enseignement de N.-S. J.-C... La résonance de la parole pontificale est immense, et nous en recevons journellement les échos. Même les non-catholiques sont attentifs à ce que dit le Pape, que ce soit sur la guerre froide, sur les questions sociales ou sur les problèmes de la vie chrétienne et la formation de la conscience. Un grand nombre, qui apprécient le travail de l'Eglise, commencent à mieux comprendre que sa force provient de la vigueur de sa doctrine et ils s'arrêtent plus volontiers aujourd'hui à en étudier les principes. » (*La Croix*, 10 janvier 1952, p. 4).

Influence pontificale de pureté doctrinale et morale déjà vivement remarquée en 1930 au moment de la publication du *Mandement de Lambeth* et de l'Encyclique *Casti Connubii*. Le 16 janvier 1931, dans le *Church Times*, où écrivent des représentants de l'aile droite anglicane, on a pu lire : « Il n'est pas possible de ne pas comparer l'Encyclique du Pape et celle de Lambeth. Pour la totalité des systèmes théologiques, entre les deux la question de supériorité ne se pose pas. Il faut admettre que l'Encyclique pontificale est bien supérieure à celle de Lambeth pour la fermeté de son refus ignorant toute compromission quand il s'agit de faire les moindres concessions dans les cas extraordinaires ou d'affaiblir de quelque manière que ce soit, l'application universelle du devoir de chasteté. (*Doc. cath.*, 21 février 1931. Cf. *Casti Connubii*, éd. Spes, p. 54-55, note).

Discours du Saint Père au Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes. Edition à la Bonne Presse sous ce titre ; « *Questions Morales de Vie Conjugale* ». La brochure est complétée par des documents annexes concernant : 1° *La hiérarchie des fins du mariage* ; 2° *Les devoirs du médecin catholique* ; 3° *L'initiation sexuelle* ; 4° *Les bouleversements de la morale conjugale*. (Cf. *Ami*, 13 nov. 1952, p. 690).

Le Discours du Saint Père, publié déjà dans la *Doc. cath.* (n° 1109, 2 déc. 1951) a une numérotation différente de celle de la brochure. Nous donnons référence à la brochure : vg. n° 3, — et *Doc.* n° 5-6.

[6] *Casti Connubii*, Paris, Spes, 1944, p. 101. Nous citerons l'Encyclique par cette édition courante, ajoutant ensuite, entre parenthèses, la référence au texte latin publié dans *Actes de S. S. Pie XI*, Bonne Presse, t. VI (305).

I. — *L'Ordre Moral*

1° *Principes* (Discours au Congrès de l'Union Catholique Italienne des sages-femmes, 29-30 octobre 1951), le Souverain Pontife s'exprime ainsi :

« ...la part de la nature et celle de l'homme sont nettement déterminées... Votre conscience éclairée par la raison et par la foi, sous la direction de l'autorité établie par Dieu vous apprend jusqu'où va l'action permise et où, en revanche, s'impose strictement l'obligation de l'omission. *A la lumière de ces principes,* nous nous proposons ici de vous exposer certaines considérations sur l'apostolat auquel votre profession vous engage. » (N° 3, — *Doc.*, 5-6).

Ces principes expriment la *loi de Dieu et le dictamen de la conscience :* si on recourt à vous pour empêcher la procréation,

« y obtempérer... serait une perversion de votre apostolat. Celui-ci exige un non calme mais catégorique qui ne permet pas de transgresser la loi de Dieu et le dictamen de la conscience... » (N° 22, — *Doc*, 22).

Les préceptes de cette loi sont fondés sur l'ordre divin :

« Il n'y a *qu'un seul auteur de la nature et de la grâce,* Dieu qui a disposé les biens de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel pour le service et l'utilité des hommes »[6].

« Ce n'est point par les hommes mais par l'*auteur même de la nature* et par le *restaurateur de la nature*, le Christ Notre-Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois, confirmé, élevé ; par suite ses lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines... » *Cast. connubii*, p. 9-10 (246).

C'est l'idée divine qui est modèle de toute rectitude :

« pour ramener à son état primitif et *conforme à sa nature* une chose quelle qu'elle soit, qui en a dévié, il est indispensable de *revenir à l'idée divine* qui, comme l'enseigne le Docteur Angélique (Iª-IIªᵉ, q. 91, a. 1-2), est le modèle de toute rectitude. » (Cf. *Cast. connubii*, p. 97 (302).

Et cette idée divine s'exprime en « la finalité immanente profondément enracinée dans la nature », dont il importe souverainement de respecter l'ordre.

Seul le respect de cet ordre assure l'authentique épanouissement humain :

« Qu'on ne l'oublie pas, seule la procréation d'une nouvelle vie selon la volonté et le plan du Créateur porte avec elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est à la fois *conforme à la nature corporelle et spirituelle* et à la *dignité des époux*, au *développement normal* et heureux de l'enfant. » (N° 24).

2° *Obligation* de respecter cet ordre, grave en matière grave :

« tout usage du mariage quel qu'il soit dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de

sa puissance naturelle de procréer la vie, offense *la loi de Dieu et la loi naturelle*, et... ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave. » *Cast c.*, p. 54 (276).

Ordre naturel immuable : contre le divorce « se dresse une loi de Dieu *irréfragable*..., une loi qu'aucun décret des hommes, aucun édit des peuples, aucune volonté des législateurs ne pourra affaiblir ». *De la loi naturelle* l'Eglise, elle-même n'a pas le *pouvoir de dispenser*.

Naturellement, comme « en de telles matières les hommes se persuadent facilement de la fausseté ou du moins de l'incertitude des choses qu'ils ne voudraient pas être vraies » [7], on rencontre « un esprit qui, déclare-t-on, uniquement préoccupé de la vérité, s'est *émancipé* de tous les préjugés d'autrefois et qui renvoie et relègue aussi parmi ces opinions périmées la doctrine chrétienne traditionnelle du mariage. » (*Cast. c.*, p. 46) et de même bon nombre de préceptes de la loi naturelle. Mais ce n'est pas une vraie émancipation, c'est plutôt une « *corruption de l'esprit* ».

Le châtiment en est en effet inévitable, il réside essentiellement dans les conséquences du désordre fondamental provoqué par la violation de la loi naturelle.

« C'est une loi de la Divine Providence que les institutions qui ont Dieu pour auteur se vérifient d'autant plus utiles et salutaires qu'elles restent davantage dans leur état primitif intégralement et sans changement... Mais si la témérité et la malignité des hommes veulent changer ou troubler l'ordre si providentiellement établi, alors les institutions les plus sages et les plus utiles commencent à devenir nuisibles, ou bien elles cessent d'être utiles soit qu'elles aient perdu, par ce changement leur vertu bienfaisante, soit que Dieu lui-même préfère infliger ce châtiment à l'audace et à l'orgueil des hommes. » (*Cast. c.*, p. 98 ; 302).

« La morale naturelle et chrétienne... maintient partout ses droits imprescriptibles ; c'est d'eux et non de considérations de sensibilité, de philanthropie matérialiste, naturaliste que dérivent les principes essentiels de la déontologie médicale : dignité du corps humain, prééminence de l'âme sur le corps ; fraternité de tous les hommes, domaine souverain de Dieu sur la vie et sur la destinée. » (N° 23).

Les exemples d'application que nous avons cités, pris en des textes récents, touchent naturellement aux sujets sur lesquels se manifeste la crise de notre époque : chasteté, morale conjugale, fécondité et indissolubilité du mariage. Beaucoup de catholiques ont l'impression qu'on fait peser sur eux un poids écrasant dont ils ne voient pas la justification et que les non-chrétiens « ont bien de la chance ». Ceci renforce l'impression, que c'est une libération de ne pas être chrétien.

Attitude absurde, puisque l'enseignement de l'Eglise se donne comme une exigence de la loi naturelle qu'elle ne fait que confirmer ; loi de nature et par conséquent exigence absolue pour le juste développement et l'authentique bonheur humain.

Mais peut-être la manière dont cet enseignement se donne, a pour conséquence qu'on ne le voit pas [8].

2° *Les sources de la moralité*

La moralité d'un acte est *premièrement objective* et, en cela, intrinsèque et *immuable* :

« Aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est *intrinsèquement contre nature* devienne conforme à la nature et honnête. » (*Cast. c.*, p. 52).

« Aucune difficulté extérieure ne saurait surgir qui puisse entraîner une dérogation à l'obligation créée par les commandements de Dieu qui interdisent les actes *intrinsèquement mauvais par leur nature même.* » (*ibid.*, p. 60).

« Prescription immuable en pleine vigueur aujourd'hui comme hier et elle sera *encore telle demain et toujours* parce qu'elle n'est pas un simple précepte de droit humain, mais l'expression *d'une loi naturelle et divine* » (n° 23).

Ce qui demeure premier au point de vue moral, c'est bien la nature de l'action, « *la jouissance est soumise à la loi de l'action, à laquelle elle est attachée et non*, vice-versa, *l'action à la loi de la jouissance.* » (N° 47).

Comme cette moralité objective est immuable, *une fin bonne utilisant un moyen mauvais ne saurait le rendre bon.* Ainsi :

« Quant aux observations que l'on apporte touchant l'*indication* sociale et eugénique, on peut et on doit en tenir compte avec des moyens licites et honnêtes et dans les limites requises ; mais vouloir pourvoir aux nécessités sur lesquelles elles se fondent, en tuant un innocent, c'est chose absurde et contraire au précepte divin promulgué aussi par ces paroles : « Il ne faut point faire le mal pour procurer le bien. » (*Cast. c.*, p. 64).

3° *Extension de la moralité.*

Nous trouvons la distinction du volontaire direct et du volontaire indirect et d'une manière très claire, ce qui constitue le volontaire direct.

« Quelle cause pourrait jamais suffire à excuser en aucune façon le meurtre direct d'un innocent ? » (*Cast. c.*, p. 62). « On a posé à cette Suprême Congrégaiton (du Saint Office) la question suivante : est-il licite de tuer *directement*, par ordre de l'autorité publique ceux qui, sans avoir commis aucun crime qui mérite la mort, ne sont pourtant plus en état, par suite de déficiences psychiques ou physiques d'être utiles à la nation et sont considérés plutôt comme étant à charge et faisant obstacle à sa vigueur et à sa force ? »

Le 27 novembre 1940 il fut répondu « *négativement* » comme étant *chose contraire au droit naturel et au droit divin positif* » [9].

Et voici nettement marqué ce qui caractérise le volontaire direct :

« Tant qu'un homme n'est pas coupable, sa vie est intangible ; est donc illicite tout acte tendant *directement* à la détruire soit que cette destruction soit comprise *comme fin ou comme moyen en vue de cette fin*, soit qu'il s'agisse d'une vie embryonnaire ou dans son plein développement, ou encore déjà arrivée à terme. » (*Doc. cath.*, 3 août 1947, col. 967).

« Nous avons, suivant l'enseignement constant de l'Eglise, exposé une thèse qui est un des fondements essentiels, non seulement de la morale conjugale, mais encore de la morale sociale en général, à savoir que *l'attentat direct* à la vie humaine innocente, entrepris *comme moyen d'arriver à un but*... n'est pas permis » [10].

[7] *Humani generis*, p. 4.

[8] J. Leclercq, *L'Enseignement de la Morale chrétienne*. Edit. du Vitrail, Paris, 1950, p. 159.

[9] Décret du St-Office : « *Mise à mort de personnes innocentes sur mandat de l'autorité publique.* » 2 déc. 1940, *Actes de S. S. Pie XII*, Bonne Presse, 1950, t. II, p. 269-270.

[10] *Discours du Souv. Pontife*, p. 27.

Quant au volontaire *indirect :* « Nous avons à dessein toujours employé l'expression « attentat direct à la vie de l'innocent », « meurtre direct ».

« Si, par exemple, pour sauver la vie de la future mère, indépendamment de son état de grossesse, une intervention chirurgicale ou autre intervention thérapeutique s'imposait d'urgence, qui aurait *comme conséquence accidentelle, nullement cherchée ni voulue,* la mort du fœtus, cet acte ne pourrait plus être appelé un attentat *direct* à la vie innocente. Dans ces conditions, l'opération peut devenir permise comme d'autres interventions chirurgicales similaires, étant toujours entendu qu'il s'agit d'un intérêt de première valeur comme serait la vie, et qu'il n'y ait aucune possibilité de la remettre après la naissance de l'enfant ni de recourir à un autre moyen efficace. » (*Discours,* p. 28-29).

Et enfin l'application des principes *à un cas de coopération :*

« Il n'est pas rare qu'un des deux époux subisse le péché plus qu'il ne le commet, lorsque, pour une raison tout à fait grave, il laisse se produire une perversion de l'ordre qu'il ne veut pas lui-même ; il en reste lui-même innocent pourvu qu'alors il se souvienne aussi de la loi de charité et ne néglige pas de dissuader et d'éloigner du péché son conjoint. » (*Cast. c.,* p. 57).

Bien entendu, il faut que la coopération porte sur un acte qui ne soit pas intrinsèquement mauvais.

Après ce rappel des principes et leur confirmation avec modèles d'application, les solutions aux difficultés proposées seront faciles.

C. — APPLICATIONS

1° *Le suicide :*

On ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment de surprise quand on lit dans une feuille catholique un texte comme celui qui forme la première question et même quand on rencontre l'incertitude qui s'exprime dans la seconde difficulté. Les principes rappelés nous établissent, *en doctrine,* dans une clarté parfaite.

Le suicide est intrinsèquement mauvais. « Nul ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. » (Rom., xiv, 7-8).

Le suicide est, en effet, opposé à la loi naturelle et à la charité, il constitue une injustice à l'égard de la communauté et une usurpation du droit exclusif de Dieu qui, en ce qui concerne l'homme, « fait vivre et mourir » (Deut. xxxii, 39), Cf. IIa-IIae, q. 64, art 5).

Il n'est donc jamais permis de recourir au suicide direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen. Il n'est presque toujours voulu que comme moyen pour éviter un mal jugé plus grave ; or, « ce dernier crime est le pire puisque d'une part on se nuit à soi-même alors qu'on se doit le plus grand amour ; et que, d'autre part, il est la faute la plus dangereuse puisqu'on n'a plus le temps de l'expier par la pénitence. » (IIa-IIae, q. 64, art. 5, ad 3).

Il en résulte donc que le suicide est interdit pour échapper aux maux, quels qu'ils soient, de la vie présente... Se donner la mort pour éviter les misères de la vie présente serait recourir à un plus grand mal pour éviter un moindre...

Il n'est pas permis non plus de se tuer par horreur ou désir d'expiation d'un crime que l'on aurait commis ; soit parce qu'on se causerait le plus grand préjudice en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence ; soit parce que la mise à mort d'un malfaiteur n'est licite qu'après un jugement prononcé par les pouvoirs publics.

De même, il n'est pas permis à une femme de se tuer pour éviter qu'on abuse d'elle. Elle ne peut pas, en effet, perpétrer sur elle-même le pire crime, le suicide, pour détourner une autre personne de l'occasion d'un crime moins grave. On sait qu'une femme à qui on fait violence ne pèche pas si elle refuse son consentement, comme le disait sainte Lucie : « le corps n'est souillé que si l'âme y consent ». Or, il est évident que le péché de fornication ou d'adultère est moindre que l'homicide et surtout le suicide ; ce dernier crime est même le pire...

Enfin, il sera encore interdit de se tuer dans la crainte de consentir au péché car « on ne doit pas faire le mal pour qu'il en arrive du bien » (Rom., iii, 8) ou pour éviter d'autres maux surtout de moindres et d'incertains. Or, il n'est pas sûr que l'on consente plus tard au péché. Dieu n'est-il pas assez puissant pour préserver l'homme du péché quelles que soient les tentations qui l'assaillent ?

Ces considérations si fortes et si mesurées de saint Thomas donnent la solution directe et claire aux principales difficultés proposées.

S. Thomas considère ici le suicide *objectivement* et au sens strict : choix délibéré de la mort qu'on s'impose à soi-même directement voulue, quels qu'en soient les mobiles.

Dans le sujet qui est tenté de suicide, agit un principe d'obscurité pour l'intelligence et de dissolution pour la volonté qui se ramène presque toujours ou même toujours à la peur. Il en résulte que la claire vue du devoir naturel strict de conservation personnelle peut en être obscurcie et la volonté pour l'accomplir paralysée. La culpabilité *formelle* en deviendra toujours très atténuée selon une mesure qui échappe à nos évaluations.

Enfin, des hommes peuvent de bonne foi croire le suicide permis en certaines circonstances. (Sur le devoir de monition à leur égard, voir *Ami du Clergé,* 1947, p. 190-191).

Le suicide indirect est d'une tout autre nature puisqu'il *n'est voulu ni à titre de fin ni à titre de moyen mais simplement permis.*

Il faudra seulement, pour sa licéité, une raison proportionnée au péril de mort auquel on s'expose.

C'est ainsi qu'il peut être permis, s'il n'y a pas d'autre moyen moins dangereux, de se jeter par la fenêtre non point *pour se tuer* (ce qui serait du suicide direct) mais *pour fuir un incendie* (ce qui est le contraire du suicide) *au risque de se tuer.*

Un prisonnier craignant d'une manière très fondée de révéler dans les tortures des secrets d'importance capitale, peut licitement tenter de se mettre hors d'état de répondre « *au risque de se tuer* ». Une femme, pour éviter les dernières violences, peut prendre un moyen de fuite licite quel qu'il soit « *au risque de se tuer* » ou résister physiquement « *au risque de se faire tuer* ».

Nous discernons également des cas de volontaire indirect dans les jeûnes de protestation de prisonniers voulant obtenir un autre traitement, ou des

célèbres jeûnes de réparation et d'adjuration de Gandhi.

Il en est exactement de même en ce qui concerne les torpilles humaines. Les Japonais, en cet ordre, adoptèrent la formule des engins-suicides où les hommes étaient sacrifiés, ce qui évidemment supprimait le problème du retour. Mais à y regarder de près on se rend compte que ces engins étaient mal nommés et que, objectivement il n'y avait pas de suicide direct puisque le but était la destruction de l'objectif ennemi, le moyen, l'éclatement de la torpille et que la mort du pilote n'était qu'une conséquence inhumaine qu'on n'avait pu éliminer : si par impossible, le pilote en réchappait, le but pouvait cependant être parfaitement atteint.

Les Italiens, pionniers en cette voie, avaient inventé leurs « torpilles humaines », *siluri pilotati*, du type à course lente. Elles étaient armées par deux hommes placés à califourchon sur la torpille, revêtus de vêtements imperméables, et munis d'un appareil respiratoire, en somme des scaphandriers autonomes. Ils devaient s'approcher du but en plongée, puis fixer la charge sur la carène. Réussi, un tel procédé condamnait le navire attaqué. Ce travail accompli, les hommes remettaient en marche l'engin démuni de sa charge ; quelques mètres sous l'eau, puis surface, ils abordaient un endroit convenu où un sous-marin ami devait venir les reprendre et détruisaient l'engin [1].

Il ne faut pas croire que les cas où s'appliquent les règles du suicide indirect ne se rencontrent qu'en des circonstances aussi extraordinaires : elles concernent les soins et l'administration des sacrements aux contagieux très graves, l'exercice des métiers dangereux et toutes les entreprises périlleuses. Le principe est toujours le même : acte en soi indifférent et raison proportionnée.

* *

Il serait facile de montrer que tous les problèmes aigus actuels doivent se résoudre par les mêmes principes généraux qui expriment le fondement de la moralité, ses sources et son extension.

Il résulte de tout ce qui précède que la seule morale à l'échelle humaine est une morale structurée par des *principes* qui doivent dominer et diriger toute la vie humaine sous ses divers aspects. La morale du bon sens n'est « sensée » que si elle s'y soumet [2]. Le prêtre, gardien de la morale catholique qui n'est, en grande partie, que la morale naturelle confirmée et éclairée par la révélation et par l'Eglise, doit se maintenir fidèle à ces principes, avec le souci de les appliquer aussi charitablement et aussi humainement que possible.

Ce souci est d'autant plus capital que nous vivons en un monde qui se caractérise non seulement par l'effondrement des mœurs, du comportement moral mais de la moralité elle-même. On en vient maintenant non point à la multiplication des pécheurs mais à la disparition du péché par la négation ouverte de l'existence de Dieu. Car, s'il n'y a pas de Dieu qui, à part l'homme lui-même, peut enseigner à l'homme la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste ? En Suède où l'avortement est contrôlé par l'Etat, il devient légal de tuer. L'euthanasie est un mot qui sonne agréablement ; mais, après tout, tuer par pitié est un assassinat. Dès qu'il y aura une majorité en faveur du meurtre par pitié, l'Etat libéral le légalisera [3]. Pratiquement l'Eglise est actuellement la seule pure lumière et la seule indéfectible force morale qui garde totalement la vraie morale humaine fondée sur Dieu, guidant l'homme dans la voie de son respect, de son épanouissement et de sa fin.

R. B. Robert, p. s. s.

[1] Cf. Amiral de Belot, *Torpilles Humaines*, dans *Hommes et Mondes*, avril 1951, p. 547-557.

[2] *Cahiers Laënnec*, n° 3, 1946, p. 26.

[3] Et. Gilson, dans *Doc. cath.*, 20 av. 1952, col. 457.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

FOI ET VALIDITE DES SACREMENTS

Q. — J'ai fait un certain nombre de lectures et consulté divers auteurs, et je crois pouvoir tirer la ferme et bonne conclusion que la foi est nécessaire et indispensable pour la validité des sacrements conférés aux adultes. Je suis donc d'accord avec vous pour la pénitence ; mais non pour le reste...

R. — Voyons vos raisons :

1° L'intention est nécessaire pour la validité : intention virtuelle pour la Pénitence et le Mariage ; au moins habituelle implicite pour la Confirmation, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, explicite pour l'Ordre et le Baptême des adultes. Je ne comprends pas comment ces intentions peuvent exister en un sujet qui n'a pas la foi, c'est-à-dire la croyance ferme que le sacrement est vraiment un signe sacré, sensible, institué par Jésus Christ pour produire la grâce dans nos âmes et nécessaire pour le salut éternel. Il est évident, en effet, que l'on ne peut vouloir recevoir une chose dont on ne croit ni à l'existence, ni à l'utilité, ni à l'importance ; on ne peut vouloir une chose et la méconnaître en même temps.

Ad 1. — Vous confondez ici intention de recevoir un sacrement et foi en l'efficacité spirituelle de ce sacrement. Ce sont là deux choses distinctes et séparables. L'intention « est l'acte volontaire par lequel nous décidons de faire ou d'omettre une chose » (*D.T.C.*, VII, 2268). Or on peut très bien décider de recevoir un sacrement dont on connaît l'existence comme rite cultuel, sans en connaître l'existence comme signe sacré, efficace de la grâce , à plus forte raison sans soupçonner même qu'il a été institué par Jésus-Christ. Connaissance simple et nue du rite en usage. Et cela est suffisant pour la validité des sacrements reçus par les adultes, sauf, bien entendu, de la pénitence, dont la contrition, comportant essentiellement un acte de foi, est partie constitutive. Voyez, dans l'*Ami*, l'appréciation donnée jadis sur le baptême de la « *Jeune Fille en bleu* » de Pierre L'Ermite (1947, p. 333).

2° La foi est la base, l'appui et la racine indispensable de toute la vie chrétienne. Toutes les pratiques religieuses sont basées sur la foi : « Sans la foi, impossible de plaire à Dieu » (Hébr., XI, 6). La foi est absolument nécessaire pour gagner le ciel.

Ad 2. — Nous sommes complètement d'accord. Ne confondez pas *validité* et *fructuosité* des sacrements : « Pour la réception fructueuse des *sacrements des morts* est requise, chez l'adulte, l'attrition surnaturelle, laquelle suppose des actes de *foi*, d'espérance et de pénitence... Pour la réception fructueuse des *sacrements des vivants* est requis l'état de grâce, au moins prudemment estimé tel. C'est la nature même des choses qui exige qu'il en soit ainsi. Si le sujet a conscience d'être en état de péché mortel, il doit donc, avant de recevoir les sacrements des vivants, prendre les moyens de recouvrer la grâce sanctifiante. Pour l'eucharistie, la confession est de précepte... Pour les autres sacrements, la confession est vivement conseillée, mais elle n'est pas strictement imposée, l'acte de contrition parfaite, prudemment estimée telle, pouvant à la rigueur suffire » (*D.T.C.*, XIV, 640).

L'état de grâce est indispensable — nécessaire de nécessité de moyen absolue — pour aller au ciel, tout au moins à l'heure de la mort. Et cet état de grâce implique la foi, comme on vient de le dire. Mais, encore une fois fructuosité du sacrement n'est pas validité.

3° En principe, il est absolument interdit d'administrer les sacrements aux hérétiques tant qu'ils ne veulent pas rejeter leurs erreurs et accepter la foi catholique.

Ad 3. — Ici encore, plein accord. Ne confondez pas *validité* et *licéité*. « Défense d'accorder aux hérétiques, même s'ils sont de bonne foi et s'ils les demandent, les sacrements, à moins qu'au préalable ils n'aient été réconciliés avec l'Eglise après rejet de leurs erreurs » (can. 731, § 2). Les théologiens exceptent cependant, en cas de danger de mort, l'absolution secrète et même, si l'on doute de la validité de leur baptême, le baptême sous condition... A part ce cas exceptionnel, il n'est pas permis de leur donner l'absolution, même s'ils sont de bonne foi (*D.T.C.*, VI, 2231). La forme même dans laquelle est portée la prohibition, la permission exceptionnelle envisagée par les théologiens montrent bien qu'il n'est nullement question de la validité du sacrement.

4° Dans l'article de l'*Ami* (15 mai 1952) sur le baptême des moribonds, on lit : « Par contre, l'intention étant certaine, il peut rester un doute sur les dispositions requises pour que le baptême soit fructueux... In dubio quum mortis periculum urgeat, sacramentum absolute administrari ei debet absque ulla conditione » (S. Office, 3 août 1860)... Ainsi, un baptême pourrait être valide sans être fructueux ; quelqu'un pourrait être chrétien, enfant de Dieu et de l'Eglise, avec le droit de recevoir les sacrements, tandis qu'il porte encore en lui la tache du péché originel et des péchés actuels...

Ad 4. — Relisez l'article en question. Vous y verrez tout d'abord que la question de la validité est résolue d'un mot : « Quand un infidèle moribond exprime l'intention de recevoir le baptême, il est, par le fait même, capable de le recevoir validement. » L'intention étant certaine, il peut rester des doutes sur les dispositions requises : en ce cas le Saint-Office prescrit de baptiser sans condition. La validité du baptême étant acquise, même si le baptême n'est pas fructueux, le caractère imprimé dans l'âme est un titre à une justification ultérieure, si ces dispositions venaient à être réalisées. Mais dans le cas de dispositions insuffisantes, d'un baptême valide et non fructueux, doit-on dire que le baptisé est chrétien, enfant (adoptif) de Dieu et de l'Eglise, avec le droit de recevoir les autres sacrements ? — Il faut ici distinguer : l'adoption divine suppose dans l'âme la grâce sanctifiante. Que l'on accepte l'opinion de Lessius et de Scheeben sur le Saint Esprit, présent dans l'âme pour lui communiquer l'adoption surnaturelle, ou qu'on se rallie à l'opinion commune de la grâce sanctifiante, principe constitutif de l'adoption, peu importe : un pécheur ne saurait être dit en vérité enfant de Dieu. Mais il peut être appelé « enfant de l'Eglise », si l'on entend ici, par le mot « enfant » un sujet sur lequel, en raison du baptême, l'Eglise a acquis autorité. Quant au droit que le baptême confère à qui l'a reçu validement de recevoir les autres sacrements, il faut l'admettre pleinement. Il peut les recevoir validement ; mais cette réception ne pourra être fructueuse qu'aux conditions énumérées plus haut. Ce n'est donc que lorsque les conditions de foi, d'espérance et de contrition seront réalisées que le péché originel et les péchés actuels commis avant le baptême reçu validement mais infructueusement seront remis et pardonnés et feront, dans l'âme du pécheur réconcilié, place à la grâce.

5° Dans l'*Ami* du 26 février (*Prédication*, p. 69), vous avez affirmé, à propos de l'extrême-onction ; « il faut que le malade veuille recevoir le sacrement avec une intention droite. Il faut *avoir la foi* pour profiter des grâces du sacrement. Pas de sacrement possible sans la première des vertus théologales. En aucun cas, le prêtre ne peut donner l'onction des malades à qui refuse de la recevoir. Donc, pas de comédie autour de ce sacrement... »

Ad 5. — Mais oui, tout cela est bien dit, en ce qui concerne les malades ayant encore leur connaissance. Toute l'allocution est dirigée en ce sens. C'est une exhortation à ne pas attendre au dernier moment. Mais les cas d'une mort imprévue, d'un accident inopiné, d'un progrès foudroyant dans la maladie ont été, eux aussi, envisagés et résolus selon l'enseignement commun des théologiens. Quoiqu'il en soit, il reste vrai que, toujours et sans exception, « il faut avoir la foi pour profiter de la grâce du sacrement ». Fructuosité, ici encore, et non pas validité.

* *

Dans la lettre de notre consultant, nous relevons encore deux instances qu'il semble inutile de transcrire ici. Il s'agit tout d'abord des leçons du bréviaire (vendredi après Pâques) où l'on dit que les apôtres ont d'abord instruit, puis seulement après, baptisé les nations ; il s'agit ensuite de l'enseignement concernant les conditions nécessaires aux adultes pour recevoir les sacrements, et en premier lieu est nommée la foi. Toutes ces assertions sont excellentes, mais il n'est question en tout cela que du baptême et des sacrements fructueusement reçus. La question de leur validité n'est pas même abordée.

A. M

Q. — L'Eglise demande en règle générale que le parrain de la confirmation soit différent de celui du baptême.

Pourriez-vous me dire la raison de ce fait. J'ai posé la question de nombreuses fois sans avoir de réponse sérieuse. Il me semble pourtant qu'il serait logique que la personne ayant pris des engagements au baptême pour son filleul soit encore là pour le soutenir au moment où il devra tenir ses engagements.

R. — Notre réponse vous satisfera-t-elle ? Il est vraisemblable que non et ce sera peut-être une fois de plus que vous aurez interrogé inutilement. Nous devons avouer qu'après avoir consulté théologiens et canonistes, nous pourrions reconnaître qu'aucune réponse péremptoire n'est donnée par eux.

Aussi bien, une réponse péremptoire est-elle possible en une matière aussi peu précise que le parrainage de la confirmation ? D'une manière générale, au rite de la confirmation, S. Thomas n'apporte pas d'autre motif, pour prouver qu'il est ce qu'il doit être, que « l'usage de l'Eglise, qui est dirigée par le Saint-Esprit » (III^a, q. 72, a. 12). En ce qui concerne le parrainage, un texte d'Innocent I[er], faisant allusion au double parrainage du baptême et de la confirmation lui suffit (a. 10).

Deux réflexions du saint Docteur peuvent cependant apporter un peu de lumière : « La confirmation est au baptême ce que la croissance est à la naissance ; or il est manifeste que nul ne peut atteindre l'âge adulte, s'il n'a d'abord été mis au monde » (a. 6). Et, comme conséquence à cette première remarque : « Nous savons par la vie corporelle qu'autre est l'activité du nouveau-né et autre celle de l'adulte. C'est pourquoi nous recevons par la confirmation le pouvoir spirituel d'accomplir certains actes sacrés, différents de ceux dont le baptême nous donne le pouvoir. Par le baptême, en effet, nous n'avons été rendus capables que de ce qui appartient à notre salut personnel, en tant que nous vivons chacun pour nous ; tandis que, dans la confirmation, nous sommes armés pour le combat spirituel contre les ennemis de la foi » (a. 5).

Ces différences signalées entre le baptême et la confirmation sont peut-être à l'origine de la règle générale posée par l'Eglise : le nouveau-né n'a encore besoin que d'un simple instructeur capable de lui apprendre comment se comporter personnellement dans la vie ; mais la confirmation, conférant à celui qui la reçoit la perfection de l'âge adulte, exige des parrains qui soient de véritables instructeurs en matière de combat spirituel (S. Thomas, a. 10). Aussi, pour le parrainage du baptême, le droit canonique n'exige pas que le parrain soit confirmé ; il suffit « qu'il connaisse les rudiments de la foi » (can. 766, 3°). Pour le parrainage de la confirmation, le droit exige, pour la validité même de ce parrainage, que le parrain soit lui-même confirmé (can. 795, 1°).

D'autres considérations secondaires pourraient peut-être intervenir. Ordinairement, le parrain du baptême est choisi par le baptisé lui-même (si celui-ci est adulte), ou par ses parents ou tuteurs (can. 765, 4°). Ici souvent, sinon toujours, interviennent des considérations de parenté, d'amitié, de reconnaissance, beaucoup plus que le souci d'assurer le comportement chrétien de la vie. En ce qui concerne la confirmation, la responsabilité des parrains semble théoriquement plus orientée vers l'action chrétienne, ce qui postule dans le parrain des qualités spéciales. De plus, en pratique, on permet un même parrain pour un grand nombre de confirmants, si le ministre, pour un juste motif, le juge opportun (can. 794, § 1 et S. C. du Concile, 12 juillet 1823). Dans ce dernier décret la S. C. du Concile admettait qu'il fût désigné par le curé ou l'évêque. Le can. 795, 4° accepte ce mode de désignation : « Il ne serait, en effet, pas réalisable de demander l'avis de tous les confirmands ou de leurs parents ou tuteurs. Le Code permet à tout ministre du sacrement et au curé de désigner le parrain si confirmand, parents ou tuteurs ne le font point ; dans la pratique ceux-ci continueront à ne pas être interrogés si un même parrain est employé pour beaucoup de confirmands. Le ministre de la confirmation ou le curé choisiront un bienfaiteur, un homme d'œuvres, plutôt qu'une personne titrée ou haut placée dont les mérites religieux sont minimes » (*Traité de droit canonique* de Naz, t. II (Ch. De Clercq), p. 80).

Dans cette remarque de M. le chanoine De Clercq se trouvent réunies les raisons théoriques (caractère spécial du parrainage de la confirmation) et pratique (choix par le curé ou l'évêque), qui militent en faveur d'un parrain différent du parrain du baptême. Pour mieux répondre au but de la confirmation, assure le chanoine O. Schoellig, « le curé peut assumer la charge de parrain, comme cela se fait dans certains diocèses » (*Les sacrements*, tr. fr. 1938, p. 54). Ce lui serait un titre nouveau pour veiller au bien spirituel de ses paroissiens et les diriger plus efficacement vers l'action catholique. Nouvelle raison de permettre, de prescrire pratiquement un parrain différent de celui du baptême.

Toutefois le can. 796 admet en deux cas que le parrain de confirmation soit le même que celui du baptême. C'est d'abord quand la confirmation suit immédiatement le baptême, ce qui arrive principalement dans les baptêmes d'adultes. C'est ensuite quand l'évêque juge opportun d'admettre le parrain du baptême.

La législation de l'Eglise ne présente donc pas un caractère absolu. Elle est avant tout d'ordre pratique et ce serait en vain, pensons-nous, qu'on chercherait une raison doctrinale péremptoire à la disposition du Code. Concluons par le mot de saint Thomas : « Tel est l'usage de l'Eglise, qui est dirigée par le Saint-Esprit ». A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Témoignages sur le Communisme en Chine

Les récits de témoins oculaires sur le communisme en Chine commencent à se multiplier. Cette multiplicité est nécessaire pour parvenir à une connaissance exacte d'un territoire aussi vaste. *L'Ami du Clergé*, les 1[er] et 8 mai 1952, a publié les appréciations d'un missionnaire. On a pu cons-

tater qu'elles s'efforçaient d'être aussi compréhensives que possible, et que, pour cela, elles mettaient en relief, à côté d'un passif fort lourd, ce qu'il peut y avoir de bon dans la révolution communiste.

Deux volumes viennent de paraître, qui rendent un son assez nettement différent. Il est clair que leurs auteurs se sont trouvés dans des situations beaucoup plus pénibles et que leur expérience a été beaucoup plus vaste. Voici l'essentiel de ces témoignages.

I

Le Père Alain van Gaver a intitulé son ouvrage **J'ai été condamné à la liberté** [1]. Le titre « *Mes prisons* » serait plus significatif, car le R. P. raconte surtout les conditions de son arrestation, les péripéties de son double procès, et les détails de son incarcération. Il le fait avec une simplicité remarquable, qui laisse parler les faits dans toute leur objectivité, et en rend la lecture captivante.

Jeune prêtre des Missions Etrangères de Paris, il fut pendant la dernière guerre prisonnier à Dachau. Arrivé en Chine en 1947, il fut affecté à une Mission de la province de Kweichow (Chine du sud). Le déferlement des troupes communistes eut lieu le 1er janvier 1950. Une partie de la « Résidence » catholique fut réquisitionnée pour y faire des cours de marxisme. Le Père, ayant dû en conscience protester contre des propos antichrétiens, fut arrêté en février 1951.

Un professeur de l'école de la Mission, nommé Houang, converti depuis peu. « terrorisé et tête faible », accepta de présider le « Comité de gestion de l'église catholique », en attendant la nomination d'un nouveau curé. Les chrétiens, convoqués, crièrent ce qu'on leur fit crier, sans trop savoir de quoi il s'agissait : « A bas Riberi ! Vive l'auto-financement ! Vive l'auto-gouvernement ! Vive l'auto-propagation de la foi ! » Ils étaient sans doute loin de se douter qu'ils approuvaient un schisme. Mais Houang était plus coupable. Il les exhortait à accuser le Père, et bientôt le nombre de dénonciations fut assez imposant pour donner prétexte à un procès qui commença le 19 mars (p. 52-53).

1° *Un procès en démocratie populaire*

Les *séances* furent nombreuses, longues et épuisantes. « Les charges les plus ridicules et les plus calomnieuses étaient reçues et soutenues par le président lui-même ; la menace et les intimidations fusaient sans cesse contre l'accusé » (p 68). Chacun faisait preuve de la plus insigne mauvaise foi. A la fin de chaque session le Père devait signer des reconnaissances de culpabilité. Il avait beau être très prudent ; il savait que ces signatures seraient exploitées contre lui. Détail tragique : un personnage de la ville figurait, au grand étonnement du Père, parmi les accusateurs. Il se préparait à accuser le missionnaire d'avoir abusé de la fiancée de son fils. Cette fois, les chrétiens, outrés, ne restèrent point passifs. Ils interrogèrent la fille, qui « nia éperdûment », puis ils allèrent semoncer le calomniateur. Celui-ci, ayant « perdu la face », se pendit un quart d'heure plus tard.

Pendant ce temps, « tous les jours parvenaient des nouvelles d'arrestations et de condamnations à mort de chrétiens ou de païens connus ou inconnus... Les journaux, que nous avions continué à recevoir pendant quelque temps, relataient avec indignation l'assassinat de milliers d'enfants, attribué à des religieuses » (p. 68-69). Des affiches représentaient une bonne Sœur le poignard levé sur un enfant (p. 87, 88).

Après les interrogatoires eut lieu le *jugement du peuple*. Le Père comparut devant une foule hostile qui hurlait les slogans qu'on lui dictait. Pendant trois heures les accusateurs officiels développèrent leurs dépositions et brandirent les signatures de l'accusé. Puis les témoins à charge, parmi lesquels des gamins, recommencèrent leurs attaques pendant deux heures.

Enfin la condamnation eut lieu. Les *attendus* étaient impressionnants :

Le Père avait organisé une banque privée et réalisé d'énormes bénéfices illicites (il avait tout simplement fait un virement). — Il avait violé la dignité de la personne humaine (entendez : donné des gifles à ses orphelins). — Il avait sapé la liberté de la religion (en déclarant aux chrétiens que le communisme était condamné) ; comploté contre la paix mondiale (en affirmant qu'il n'existait pas de liberté en Russie) ; et contre la sûreté de l'Etat (en donnant l'hospitalité à un réfugié catholique qui, à son insu, avait précédemment travaillé contre le communisme). — Il avait même écorché le peuple, bu son sang et sa sueur (en ne payant pas les orphelins qu'il avait recueillis) [2].

Pour tous ces crimes, le Père s'attendait à être fusillé. A sa grande et joyeuse surprise, il n'était condamné qu'à cinq ans de prison.

2° *Treize mois en maison de retraite*

Le gouvernement communiste chinois est d'une exquise délicatesse ; il a supprimé du vocabulaire le terme de prison et l'a remplacé par celui de « maison de retraite », ou encore de « maison d'examen de conscience ». Quant aux détenus, ils sont dénommés « étudiants », et entre eux ils s'appellent « condisciples » (p. 99). C'est que ce gouvernement est tellement débonnaire qu'il n'en veut nullement, dit-il, aux coupables. Il ne désire qu'une chose : leur amendement ; se déclarant prêt à les retirer de la maison de retraite dès que, à la suite d'examens de conscience quotidiens, publics, et scrupuleux, ainsi que d'un endoctrinement inlassable, ils auront « lavé leur cervelle » et retrouvé une conscience démocratique.

En fait, ces « maisons de retraite » sont des *geôles* infectes. Promiscuité, alimentation de famine, règlements vexatoires, saleté, vermine, excès de chaleur et de froid, menottes pour des peccadilles, suspensions intolérables par les bras, maladies, etc... tout cela contribue à en faire des taudis inhumains. Il faut lire dans le texte les détails que donne le Père. Il avoue que cela lui rappelait Dachau (p. 197).

[1] Alain van Gaver, *J'ai été condamné à la liberté*. — In-8 de 224 p., 525 fr. Edit. Le Centurion, 5, rue Bayard, Paris (8e), 1953.

[2] A noter que ce jargon caricatural n'était pas réservé aux missionnaires : un officier qui avait fumé des cigarettes de son général à son insu était noté comme coupable de « bénéfices illicites sur le dos du peuple » (p. 177).

Aussi bien, puisque nous avons ainsi un élément de comparaison suggestif, il est inutile d'insister sur ce point. Par contre, ce qui est vraiment nouveau dans les prisons communistes, c'est *l'état d'esprit* qui y est imposé. Quand la maison d'arrêt est appelée maison d' « examen de conscience », ce n'est pas là un euphémisme vide : c'est une épithète terriblement réaliste, et qui va de pair avec une fourberie raffinée.

A force d'entendre dire que le gouvernement populaire ne veut que leur bien et n'attend que des aveux sincères pour les libérer, beaucoup de détenus finissent par le croire. Dans leurs confessions quotidiennes (les fameuses séances d' « auto-critique » ou mieux, ici, d' « auto-accusation »), ils remercient éloquemment le gouvernement de sa bonté ; ils plaident coupables et, quand ils n'ont pas de crimes sur la conscience, ils en inventent. Mais ils ne sont pas seuls pour cet examen. Toute la chambrée est là pour « aider » les pénitents. Et pour faire montre de zèle, c'est à qui les accusera et les calomniera. S'ils avouent des crimes imaginaires, il arrive fatalement qu'ils donnent des détails invraisemblables ou contradictoires. Un des assistants ne manque pas de s'en apercevoir et de signaler triomphalement la duplicité des « confrères ». Il faut donc que les malheureux s'expliquent, rétractent leurs mensonges, réparent l'injure faite aux compagnons et au gouvernement. Et ces « chapitres de coulpe » qui n'ont rien de monastique, deviennent vite des accès de « folie collective » (p. 108). Quand elles ne sont que « burlesques », le mal n'est pas trop grave ; mais il arrive qu'elles soient « tragiques » (p. 197). Il s'ensuit parfois des supplices pires que la mort. « Un bêtisier sanglant pourrait être écrit » (p. 115), et l'auteur cite des exemples à l'appui au cours du volume (p. 105 à 115 et 173 à 187).

La plupart du temps cette débauche d'aveux, sincères ou fictifs, ne délivre nullement leurs auteurs : les promesses des gardiens sont un piège. Une quantité de prisonniers n'ont abouti ainsi qu'à signer leur arrêt de mort (p. 189).

Heureusement pour lui, le Père ne passa pas la totalité des treize mois dans ce milieu infernal. Son habileté manuelle, ses succès dans l'art d'amuser les détenus, lui firent d'abord donner un régime de faveur, puis, au bout de 45 jours, il devint « *travailleur populaire* » à la « Compagnie de rééducation par le travail ». Il s'occupa surtout de menuiserie et de briqueterie. La vie était incomparablement plus supportable. Mais l'état d'esprit n'était pas très différent : « Le soir, après le dîner, se déroulait l'inévitable séance d'auto-critique » (p. 143). La charité n'y régnait pas toujours : « Les quatre maîtres-d'œuvre, jaloux les uns des autres, profitèrent des auto-critiques pour se traiter de saboteurs » (p. 145). Quant à la liberté des travailleurs, elle était ce qu'elle est partout en régime communiste :

« Depuis la tutelle communiste, par une astucieuse fiction de droit, les usines et les chantiers appartiennent aux ouvriers. En vertu de ce principe, si ceux-ci se plaignent d'un salaire trop maigre, on leur conseille une activité plus fébrile, puisqu'ils œuvrent à leur profit ; s'ils se mettent en grève, on les emprisonne au nom du Peuple ; ne portent-ils pas tort à leurs camarades, dont ils rognent le salaire en diminuant le rendement ? » (p. 145).

Une seconde série de dénonciations fit ramener le Père en prison, et il y souffrit plus que jamais. Quand les autorités locales se décidèrent à le faire juger à la capitale de la Province, Kweyang, il trouva là une prison exceptionnellement bien tenue. Elle était occupée par des personnages influents que le gouvernement espérait rallier à sa cause par les procédés que nous connaissons : endoctrinement et auto-critique. Ce stage lui permit de se débarrasser de ses poux et de guérir ses tumeurs. Après un interrogatoire très long, mais correct, il fut condamné à être expulsé et il fut reconduit à la frontière avec quelques autres missionnaires.

II

L'ouvrage du Père DE JAEGHER, **Tempête sur la Chine** [3] est fort différent du précédent. L'auteur est né en Belgique en 1905. La rencontre de son compatriote, le P. Lebbe, décida de sa vocation. Il le rejoignit en Chine en 1930, à An-kuo, province de Ho-pei ; il se mit à la disposition d'un évêque chinois, et fut bientôt le seul prêtre européen de la région.

Les Japonais arrivèrent à proximité de la ville en 1937. Les magistrats reçurent l'ordre de se retirer, et abandonnèrent leur poste, sans même se faire remplacer. Or la ville compte environ 50.000 habitants, et son district un demi-million. Et les Japonais ne vinrent pas immédiatement. Le Père se rendit compte de la gravité d'une pareille situation. Son premier souci fut pour les prisonniers, dont il avait converti un certain nombre et qui, abandonnés complètement dans leurs cellules, n'allaient pas tarder à mourir de faim. Naturellement personne ne voulait prendre sur soi la responsabilité de leur ouvrir les portes. Mais il manœuvra si bien qu'il réussit à les faire retourner dans leur pays d'origine, sans qu'ils commettent la moindre déprédation en ville.

Les habitants, émerveillés d'un pareil succès, vinrent lui offrir d'être le chef du district. Une charge aussi importante lui paraissait fort contre-indiquée. Il discuta longuement. Son évêque trancha les débats en lui conseillant d'accepter le poste mais de refuser le titre. Il se mit aussitôt à l'œuvre, et, un mois plus tard, la ville et les 400 villages du district étaient organisés, et protégés par une police bien entraînée.

A ce moment précis, c'est l'armée rouge chinoise qui arriva. Quoique le missionnaire eût immédiatement résilié ses fonctions, il n'en continuait pas moins d'être aux yeux de tous, y compris des généraux communistes, un personnage important. On ne pouvait pas se débarrasser de lui comme du premier venu ; on était obligé de recourir à ses connaissances et à sa compétence. Si bien qu'il demeura en liberté en zone communiste, puis sous l'occupation des Japonais, jusqu'en 1943, date à laquelle ceux-ci l'envoyèrent dans un camp de concentration où il devait rester jusqu'à leur défaite.

[3] R. de JAEGHER et Irène CORBALLY KUHN, *Tempête sur la Chine*. — In-8 de 300 p., 570 fr. Paris, Plon, 1953.

Il reprit alors son activité, soit en territoire communiste, soit plutôt en zone nationaliste, jusqu'en 1949. Les Rouges étaient partout victorieux, et bien décidés à le « liquider » dès qu'ils mettraient la main sur lui. Il se résigna à partir et quitta Changhai en avion.

Peu de missionnaires, semble-t-il, ont été aussi bien placés que lui, et pendant aussi longtemps pour se documenter de première main sur le communisme chinois. Et c'est cette riche expérience qui nous est condensée dans les pages de ce volume. La lecture en est attristante. Seul le chapitre sur l'internement est amusant à cause des bons tours joués par les prisonniers aux Japonais. L'avant-dernier chapitre, sur la « mission Marshall », ne fait pas exception à l'impression d'ensemble. On est navré d'y voir à quel point les Américains se sont laissé berner par les communistes chinois en Orient, comme par les communistes russes en Europe. Ne voulant pas croire aux intentions réelles de Mao-Tsé-Tung et de ses partisans, ils ne voyaient en eux que des « libéraux », des « démocrates », de loyaux « réformateurs agraires ». Il y avait des communistes influents dans l'entourage du général Marshall, à commencer par son « collaborateur le plus important : son traducteur et le chef de son secrétariat pour toutes les questions purement chinoises » (p. 268). On comprend que le P. de J. ait jugé que le plus urgent était d'alerter l'opinion américaine et ait d'abord publié son livre en anglais, en 1952 (sous le titre *The enemy within*) Notre texte est une traduction sous un titre nouveau.

Les principales leçons qui se dégagent de ces récits nous semblent les suivantes :

1° *Pour les communistes, le triomphe du parti passe avant le salut de la patrie.*

Il ressort avec évidence des faits accumulés par l'A. que la lutte contre les Japonais ne fut qu'un prétexte pour les communistes afin d'étendre leur domination sur la Chine entière. Ils l'avouaient cyniquement à l'occasion. Une fois, un général rouge interdit violemment au P. de secourir les Chinois victimes des Japonais :

« Si vous recommencez, je vous fais arrêter et fusiller comme un traître !

— Pourquoi ?

— Plus il y a de Chinois tués par les Japonais, mieux cela vaut pour la Chine. Ces tueries et les massacres à la baïonnette attisent la haine des Chinois contre les Japonais. C'est cela que nous voulons. C'est par ce moyen-là que j'attirerai dans mon armée tous les hommes qui peuvent se tenir debout !

— Et c'est parce que Tsiang Kiai-che (Tchang Kaï Chek) est notre grand ennemi que nous, communistes chinois, nous nous gardons bien de combattre les Japonais trop énergiquement » (p. 81).

L'épisode le plus monstrueux de cette rivalité intestine fut le massacre, par traîtrise, de 60.000 soldats nationalistes par les Rouges en 1940, à une époque où, officiellement, communistes et nationalistes étaient unis contre l'envahisseur (p. 191-192 et 216 à 220). L'A. assure : « Sans l'invasion japonaise, le communisme n'aurait jamais réussi à s'implanter en Chine » (p. 74).

2° *Le communisme est l'ennemi mortel de toute religion.*

Il combat le BOUDDHISME à cause de sa doctrine de *la résignation*. Voilà plus de deux mille ans que ce système s'est introduit en Chine ; il a plus d'une fois rencontré des obstacles ; mais « aucune persécution n'a jamais été si féroce et n'a engendré de haines si farouches » (p. 45). A tel point que l'on constate une transformation essentielle dans cette religion : pour ne pas mourir, elle renonce à la résignation et devient « un foyer ardent de rébellion » (p. 46).

Le CONFUCIANISME, on le sait, n'est pas une religion proprement dite. Mais « il en a tenu lieu à des millions d'êtres ». Ce qui domine en lui c'est la morale, « et surtout la morale appliquée à *l'art de gouverner*. Il n'est donc pas étonnant que les communistes se soient mis en devoir de l'écraser aussi » (p. 46). Ils l'attaquent avec une violence verbale, inouïe en Chine. Quand on sait à quel degré Confucius est vénéré par la masse des Chinois, on devine leur stupéfaction quand ils entendent des orateurs le traiter de « vieux rétrograde », responsable d'avoir fait d'eux « un peuple d'esclaves », et on se demande comment ils peuvent répéter, même sans aucun enthousiasme, des cris tels que : « A bas Confucius ! A bas le grand traître ! » (p. 47).

Cela seul suffirait à prouver la puissance du communisme en Chine.

Le TAOÏSME est aussi persécuté (p. 48, 49).

Et les religions chrétiennes encore plus.

Le PROTESTANTISME a beaucoup souffert. « De nombreux missionnaires protestants, des prédicateurs, des docteurs et bien d'autres laïcs ont déjà été massacrés par les communistes » (p. 50).

Et le CATHOLICISME, nous l'avons vu avec le P. van Gaver, est l'objet d'une tactique tendant au schisme. Le P. de J. rapporte l'aveu d'un communiste très haut placé :

« Nous autres, communistes, nous avons trois grands ennemis : en premier lieu les Etats-Unis, en second lieu l'Eglise catholique, et en troisième lieu la Chine nationaliste dirigée par Tsiang Kiai-che » (p. 51).

3° *Le communisme s'attaque au « patrimoine moral » de la Chine.*

La destruction de la famille chinoise est « un de ses objectifs essentiels » (p. 53). Il émancipe les enfants de leurs parents, dans un pays où l'autorité familiale est traditionnellement si puissante. Il émancipe les épouses par rapport aux maris, les brus par rapport aux beaux-parents. Il facilite le divorce, suscite la discorde dans les villages unis ; il prône un amour sexuel nouveau, un laisser-aller inconnu jusqu'ici dans les mœurs chinoises.

Tout cela est prouvé par des faits que relate l'auteur et qui ne sont que trop révélateurs. A leur lumière on comprend ce que veut dire une brochure quand elle parle dans son jargon de l'amour « sombre, intellectuel et révolutionnaire » (p. 59) qui doit supplanter l'amour bourgeois sentimental. Et certains de ces faits sont loin de correspondre avec d'autres que nous connaissons par ailleurs, et qui nous présentent le communisme comme une école de moralité. Ainsi l'A. raconte qu'une fois il dut exhiber son permis de circuler à deux agents qui n'étaient autres qu'un jeune homme et une jeune fille d'une vingtaine d'années. Comme il fai-

School of Divinity Library

sait chaud, ils étaient très peu vêtus et avaient le torse complètement nu (p. 63). — Une autre fois un communiste ouvrit une école conforme aux idées du parti qui tient à l'égalité de l'homme et de la femme. Il décréta donc que les internes, garçons et filles, ne coucheraient plus dans des pièces séparées, mais dans une complète promiscuité : un garçon à côté d'une fille. Heureusement « les communistes se heurtèrent à une opposition acharnée » (p. 64).

4° *Le terrorisme est de règle dès que le communisme est sûr de lui.*

C'est un fait incontestable que le communisme ne tolère aucune ombre d'opposition. Toute personne qui s'oppose à lui, ou qui est simplement susceptible de s'y opposer, est immédiatement supprimée. Les individus qui se distinguent tant soit peu d'une manière quelconque : instruction, fortune, tempérament de chef, n'ont qu'une seule chance de salut : se jeter à corps perdu dans la propagande communiste. Et encore leur sort reste-t-il toujours précaire, car les communistes se défient de tous les camarades du parti, quelle que soit leur ancienneté et leur fidélité apparente.

Leur cruauté est inhumaine et se manifeste de multiples manières :

Un grand nombre de chrétiens et d'autres personnes furent *enterrés vivants*. Dans un seul village « minuscule, le général communiste Ho Long enterra vivantes soixante-dix personnes en trois semaines » (p. 109-110). Quand le Père passa dans ce village, il « vit les chiens sauvages dévorer les cadavres ».

« Des milliers d'autres Chinois ont péri de cette façon au cours des premières années de l'occupation communiste, car enterrer vivant et décapiter étaient les deux procédés d'exécution les plus en faveur à l'époque » (p. 110).

Parfois les victimes étaient *enterrées à mi-corps*, jusqu'au nombril, et mouraient au bout de quelques semaines, sous la garde des sentinelles (p. 174). Et tout cela froidement, par calcul, et nullement sous le coup de « quelque impulsion irréfléchie » (p. 115).

L'auteur raconte comment il assista, dans une de ses paroisses, une fois entre beaucoup d'autres, à la *décapitation* de 13 jeunes gens dont le seul crime était de sortir d'une école anti-communiste. Tout le village était là, les enfants des écoles au premier rang. Quand les victimes furent décapitées, les communistes leur arrachèrent le cœur *pour le manger le soir* (p. 119). Et le supplice eut lieu sous les yeux des enfants, qui étaient livides et poussaient des hurlements d'horreur ; quelques-uns vomissaient.

Cela aussi était calculé. La deuxième fois que les écoliers assistaient à un spectacle semblable, ils étaient moins émus, et, la troisième, beaucoup d'entre eux suivaient les opérations « avec un vif intérêt » (p. 120). Leur éducation était faite !

Les communistes chinois employaient *d'autres procédés de torture* : hommes cloués par les poignets et les pieds dans des chars lancés à toute allure sur des chemins raboteux, ingestion de sel jusqu'à ce que mort s'ensuive, « examen de conscience » en arrachant à vif le cœur de la poitrine, projection dans des chaudrons remplis d'eau bouillante, roulement à nu sur des éclats de verre cimentés, suspension à la queue d'un cheval au galop, etc. Un homme a été écorché vif devant son fils (v. p. 120 à 124).

5° *La fourberie va de pair avec le terrorisme.*

A l'arrivée des Rouges, le missionnaire avait quelque espoir de s'entendre avec eux. De fait sa première entrevue avec le général chinois fut assez cordiale. Mais il ne tarda pas à déchanter. Trois jours après, le général le convoquait, et cette fois l'entrevue n'avait rien de cordial : les trois principaux membres du comité du P. venaient d'être arrêtés et leur rançon était fixée à deux cents fusils et 20.000 dollars d'argent, faute de quoi ils seraient fusillés. La rançon fut trouvée à grand'peine, les trois hommes relâchés ; mais dès le lendemain, le général « trouvait autre chose » (p. 30). Et c'est toujours ainsi en régime communiste :

« Pour les Rouges, vérité et sincérité sont des mots vides de sens. Entraînés à déguiser, à cacher, à contrefaire leurs véritables sentiments, ils acquièrent une telle habitude du mensonge et de la dissimulation qu'ils en arrivent à être incapables de dire la vérité sur quelque sujet que ce soit, même entre membres du parti » (p. 128).

Les preuves de cette duplicité abondent dans ce volume.

Ils ont recours à des procédés inimaginables pour accaparer les biens catholiques — et les autres — sous couvert de la légalité. Ici, ils accusent un évêque hongrois d'avoir volé un mulet en 1900, alors qu'il n'était pas encore en Chine. Ils facturent l'animal à un prix raisonnable, mais ils y ajoutent les intérêts annuels à un taux fantastique : la mission est ruinée (p. 87). — Ailleurs c'est une poule qui est facturée, mais ils y ajoutent le prix de toutes les poules qui en seraient issues, ainsi que des œufs et des poules issues de ces dernières, ainsi de suite, pendant un certain nombre d'années. Et ils aboutissent à une somme « vertigineuse » (ib.).

Ces farces grossières et tragiques ont un côté plaisant. Mais combien de fois la fourberie communiste entraîne des conséquences incalculables ! Rappelons seulement le massacre des soixante mille soldats nationalistes. Non contents de cette félonie, les Rouges l'exploitèrent savamment contre Tchang-Kai-Chek et trompèrent l'opinion mondiale. Le généralissime, lui, écœuré de tant de bassesse, garda le silence par pudeur patriotique (p. 219-220).

6° *Une forme spécialement efficace de cette fourberie est la propagande.*

La chose est connue. Ce qui l'est moins, ce sont les détails de l'activité clandestine des agents communistes parmi les étudiants des universités. L'auteur a eu de la difficulté à éventer ces manœuvres, et il est instructif de les signaler (p. 140 à 152).

Sous le régime nationaliste, le nombre des étudiants communistes était d'abord relativement infime. Pour faire croire qu'ils étaient nombreux et s'imposer à la masse, ils avaient des procédés secrets très efficaces. Quand ils avaient jeté leur dévolu sur une université, un groupe d'entre eux, ayant terminé leurs études, allaient s'y inscrire sous un faux nom en première année. Ils suivaient

les cours, passaient les examens, étaient naturellement brillants et ainsi attiraient la considération de tous, mais ils passaient tout leur temps à la propagande sous toutes ses formes. Notamment ils rédigeaient des « gazettes murales » — sortes de journaux pour étudiants — en y étalant nettement les principes et les points de vue communistes. Mais ils les multipliaient le plus possible en variant habilement la présentation, pour laisser croire qu'elles émanaient de nombreuses cellules. Ainsi à l'Université de Pékin, sur 20 gazettes quotidiennes, 19 étaient composées par le même groupe d'étudiants communistes, et une seule représentait l'opinion des nationalistes. Les jeunes gens qui arrivaient étaient persuadés que l'Université était remplie de communistes. Et c'est cette impression qu'ils communiquaient à leurs parents de la campagne, dans un milieu arriéré où une lettre d'intellectuel a une énorme influence.

C'est aussi par la ruse qu'ils fondaient un « gouvernement d'étudiants » complètement communiste. Ils commençaient par placarder dans un coin inaperçu une petite affiche convoquant tous les étudiants à une réunion pour y étudier le sujet. Naturellement presque personne ne la voyait et la totalité des délégués élus était communiste. Alors, « pour la seconde réunion, changement de décor. L'affiche qui l'annonçait était énorme, les caractères flamboyants, et elle trônait à un endroit où personne ne pouvait manquer de la voir. Tout était combiné pour donner l'impression que ce gouvernement d'étudiants était déjà un organisme fort important ». Le nombre des assistants croissait de réunion en réunion et c'étaient toujours les délégués « librement choisis par leurs camarades » qui donnaient le ton.

Quand le Père eut découvert ces agissements grâce aux confidences d'étudiants chrétiens, il s'empressa (c'était en 1948) de prévenir une Université catholique fréquentée par 4.000 inscrits, dont 300 catholiques et 73 communistes. Empruntant aux communistes leurs méthodes, il divisa les étudiants catholiques actifs en deux groupes, dont l'un agissait au grand jour et l'autre en secret. Le jour où fut repérée la première petite affiche, la salle de réunion fut envahie par cent d'entre eux qui déjouèrent les menées des communistes et exigèrent des élections vraiment « démocratiques » grâce auxquelles tous les postes furent attribués à des anticommunistes résolus.

« Grâce à cette intervention rapide, l'Université connut un grand moment de répit » (p. 151), et quand le missionnaire partit, il savait que ses jeunes gens étaient prêts à battre les communistes sur leur propre terrain.

Conclusion

Il y aurait encore d'autres leçons à tirer de cet ouvrage. Ainsi on y voit l'emprise des Russes sur la Chine. Moscou possède trois Universités réservées à la jeunesse chinoise. L'élite de celle-ci y est acheminée au moyen d'une sélection graduée et implacable. Quand les jeunes gens reviennent dans leur patrie, ils sont méconnaissables, tant leur caractère et leur comportement est transformé. Ils sont toujours chinois, cependant, et c'est ce qu'il y a de tragique. On dit que la Chine absorbera les communistes comme elle a assimilé tous ses conquérants. L'A. ne le croit pas. Car, dit-il, ces nouveaux envahisseurs ne sont nullement des étrangers ; ce sont des Chinois, « mais des Chinois complètement gagnés à une idéologie barbare qui, elle, est étrangère » (p. 44).

Il est aussi de mode d'accuser le gouvernement nationaliste d'avoir fait la litière du communisme par son incapacité. Le Père de J. est loin d'abonder dans ce sens. Ce qu'il dit çà et là de Tchang Kai Chek, et spécialement son récit d'une entrevue avec lui (p. 250 à 254) nous montrent le maréchal sous un jour flatteur et laissent croire que sans les manœuvres et le triomphe du communisme, il serait parvenu à redresser la Chine par des moyens autrement humains.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, nous avons dans ce volume, et dans celui du P. van Gaver, un nombre suffisamment impressionnant de faits incontestables pour qu'il ne soit pas permis à un lecteur de bonne foi d'épiloguer sur le « *caractère intrinsèquement pervers* » du communisme.

Comptes rendus Bibliographiques

Paul PEETERS, S. J. — **Sentences intemporelles d'un vieil historien.** — In-18 de x-76 p., 330 fr. et 540 fr., suivant le papier. — Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

Le P. Paul Peeters, S. J., faisait partie du groupe des Bollandistes. Il est mort en 1950. On a trouvé dans ses papiers un recueil de pensées très diverses, écrites sans but précis. On nous en donne une luxueuse édition.

Elles sont au nombre de 270. La plupart sont très courtes. Elles se tiennent au niveau de l'observation morale, très rarement religieuse. Elles stigmatisent les travers et les défauts des hommes (jamais ceux des femmes) en termes cinglants qui vont jusqu'au paradoxe. On comprendra mieux leur genre, et leurs utilisations possibles, par quelques citations : N° 15 : « La bosse de la combativité doit être cachée par les cheveux ; sur un crâne chauve, c'est une difformité ». N° 16 : « Ceux-là seuls prennent des idées dans les livres qui ont déjà des idées dans la tête ». N° 107 : « Bismarck disait que chaque homme possède une valeur personnelle diminuée de son amour-propre. Il ne lui a pas échappé que cette différence est souvent réduite à zéro ». N° 114 : « Un pessimiste à qui survient un désagrément personnel se devrait de montrer la mine stoïque ou souriante d'un météorologiste sous l'averse qu'il a pronostiquée ». N° 121 : « Celui qui refuse de croire à la sincérité d'autrui donne la mesure de la sienne ».

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 maii 1953

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

School of Divinity Library